

# HERMENEUTIKA HADIS ALA FAZLUR RAHMAN

---

Alma'arif

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,  
Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Studi Hadis

Email: [almaarif02@yahoo.com](mailto:almaarif02@yahoo.com)

---

## Abstract

*Fazlur Rahman was a very famous Islamic reformer. He was from Pakistan who previously had no contemporary thinkers such as Ahmad Khan dan Sayyid Amir Ali and M. Iqbal. He mastered in turath and human sciences in Islamic studies. On the understanding of hadith, Rahman had an idea that the need for reevaluation of the diverse elements in the hadith and reinterpretation of a comprehensive and holistic to the elements in accordance with the moral - social conditions in the present. This can be done by historical studies and the Qur'an as a reference. It supposes be distinguished between the traditions of the historical and biography, that the traditions are supported by the facts of history, from technical traditions largely historical, the traditions that are not supported by historical facts validity.*

*Keywords: reevaluation, reinterpretation, moral-social, historical studies, historical facts.*

## A. Pendahuluan

Bermula dari kegelisahan paling mendasar dari seorang intelektual neo-modernis, Fazlur Rahman, yang pasti juga dirasakan oleh banyak kalangan Muslim, yaitu kondisi di mana kaum Muslim telah menutup rapat-rapat pintu ijtihad (*ijtihād*), sehingga yang terjadi adalah stagnasi intelektual yang luar biasa. Rahman merasakan situasi ini sangat tidak kondusif untuk menengahkan Islam sebagai agama alternatif di tengah gelombang perubahan zaman yang kian dinamis.

Tertutupnya pintu *ijtihād* telah mematikan kreatifitas intelektual umat yang pada awal-awal sejarah umat Islam

tumbuh begitu luar biasa. Pada akhirnya Islam menjadi seperangkat doktrin yang beku dan tentu sulit untuk tampil memberi jawaban-jawaban atas problem keummatan di tengah gelombang modernitas. Penutupan pintu ijtihad ini, secara logis mengarahkan kepada kebutuhan terhadap *taqlid*, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi lā kaifa* terhadap doktrin mazhab-mazhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan. Dalam memberlakukan sumber ajaran Islam – al-Qur'an dan sunnah Nabi – umat Islam mengembangkan suatu sikap yang kaku lewat pendekatan-pendekatan ahistoris, literalistis dan atomistis.

Situasi seperti itu segera memancing reaksi dari para pembaharu Muslim untuk melakukan langkah-langkah “penyelamatan” terhadap ajaran Islam yang kian keropos. Akan tetapi–sebagaimanadisaksikanolehFazlurRahman-,merekadalam melakukan pembaharuan umumnya metode yang digunakan dalam menangani isu-isu legal masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah (*fragmented*) dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* serta *tafiiq*. Penerapan metode ini tentu saja menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbiter dan *self contra-dictory*. Memungut fragmen-fragmen opini masa lampau yang terisolasi – tanpa mempertimbangkan latar kesejarahannya–kemudian menyusunnya ke dalam sejenis mosaik yang tidak semena-mena dengan menyelundupkan di bawah permukaannya sebagai struktur ide yang dipinjam dari Barat–tanpa mempertimbangkan kontradiksi atau inkonsistensi – jelas merupakan pembaharuan yang artifisial dan tidak realistis. Itulah sebabnya, seorang Josept Schacht menegaskan, “Yurispridensi dan legislasi Islam kaum modernis, agar dapat bersifat logis dan permanen, tengah membutuhkan suatu basis teoritis yang lebih tegar dan konsisten.”<sup>1</sup>

Studi Fazlur Rahman mengenai hadis memiliki arti yang sangat urgen terhadap pembaharuan pemikiran Islam, khususnya sumbangannya dalam bidang metode dan pendekatan. Pendekatan historis yang ia tawarkan adalah kontribusi yang

---

<sup>1</sup> Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 39-40.

sangat positif terhadap studi hadis yang selama ini disibukkan dengan persoalan kritik sanad, yang menurut ia, walaupun hal itu memberikan informasi biografis yang kaya dan unik, tetapi hal itu belum bisa dikatakan sebagai hal yang final. Umat Islam dewasa ini membutuhkan upaya metodologis untuk mencairkan kembali hadis-hadis yang ada dalam bentuk sunnah yang hidup (*living sunnah*), ide moral, dan legal spesifik.

Dalam tulisan ringkas ini mencoba menjelaskan mengenai pemikiran Fazlur Rahman mengenai hadis utamanya bagaimana hadis itu dipahami (hermeneutika) secara komprehensif dan holistik. Bagaimana memahami hadis itu pula sebenarnya sekaligus kritik Fazlur Rahman terhadap sarjana Muslim klasik yang memahami hadis lebih kepada teks dan nalar teologi yang senantiasa menyelimutinya. Selain itu, dalam melihat pemikiran seseorang tentunya harus dilihat dari mana nalar yang ia peroleh itu, sehingga juga sangat penting menelisik genealogi keilmuan yang ia bangun.

Dalam membahas pemikirannya mengenai hadis, maka point-point yang dikaji adalah mengenai perjalanan intelektualnya dan kondisi sosio-historis yang melingkupinya, karena pergolakan kondisi sosial di mana ia hidup itu mempengaruhi pemikirannya. Pandangannya mengenai sunnah dan hadis juga sangat perlu, karena hal ini pula yang mendorong ia melakukan kajian, terutama bagaimana ia merespons sarjana Barat mengenai konsep hadis dan sunnah. Hermeneutika mengenai hadis menurut pandangannya yang merupakan inti dari pembahasan, genealogi keilmuannya, dan bagaimana pemahamannya itu diaplikasikan oleh Rahman sendiri. Point akhir dari tulisan ini adalah kesimpulan.

## **B. Sketsa Perjalanan Intelektual Fazlur Rahman**

Fazlur Rahman (1919-1988) berasal dari keluarga ulama mazhab Hanafi. Sebuah Mazhab Sunni yang mempunyai watak liberal dengan mengandalkan peran akal. Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di distrik Hazara ketika India belum pecah menjadi dua negara. Daerah tersebut terletak di sebelah Barat laut Pakistan. Ayahnya, Maulana Shahab al-Din adalah seorang ulama terkenal lulusan Deoband. Keluarganya dikenal sebagai kalangan

alim yang termasuk tekun dalam menjalankan ibadah agama. Ibadah sehari-hari dijalankan teratur dan tepat waktu, seperti salat, puasa, zakat, haji dan lain-lain. ini sebagai bukti bahwa kondisi keluarganya termasuk Sunni dan masih memegang teguh tradisi. Ia menikah dengan Ny. Bilqis Rahman.<sup>2</sup>

Ia telah menghafal ayat-ayat al-Qur'an sebanyak 30 juz semenjak usia 10 tahun. Kendatipun kondisi keluarga masih berkuat pada bentuk tradisi, namun perilaku kekeluargaannya sangat akomodatif terhadap unsur modernitas. Ayahnya sangat menghargai pendidikan modern. Sikap sang ayah banyak mempengaruhi pemikiran Fazlur Rahman di kemudian hari.<sup>3</sup>

Bagi John El Esposito, Fazlur Rahman masuk kategori tokoh liberal.<sup>4</sup> Pola pikir liberal yang dikembangkan Fazlur Rahman banyak dipengaruhi oleh pendahulunya. Di Pakistan lebih berkembang pemikiran yang agak liberal seperti yang dikembangkan oleh Syaikh Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan, Sir Sayyid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal. Sehingga tidak kaget ia memberanikan diri untuk mencoba menunjukkan liberalisme Islam tetapi tetap dengan *frame* al-Qur'an.

Secara ringkas, perjalanan intelektual Fazlur Rahman sebagai berikut:

1. Pada usia 14 tahun atau sekitar tahun 1933 Fazlur Rahman dibawa ke Lahore-tempat tinggal leluhurnya dan memasuki sekolah modern. Sekolah ini didirikan oleh Muhammad Qasim Natawi pada 1867.<sup>5</sup> Semangat muda Rahman mengantarkan ia gemar belajar filsafat, Bahasa Arab, Teologi, hadis, tafsir pada usia 14 tahun. Lebih dari itu, karir intelektualnya ditingkatkan dengan penguasaan berbagai bahasa, yaitu Persia, Urdu,

---

<sup>2</sup> Nama istri Fazlur Rahman didapatkan dari catatan Ebrahim Moosa sebagai editor buku *Revival and Reform in Islam*. Lihat Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Stud tentang Fundamentalisme Islam* (Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2001), hlm. V.

<sup>3</sup> M. Hasbi Aminuddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 9.

<sup>4</sup> John El Esposito (ed), "Fazlur Rahman" dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 408.

<sup>5</sup> Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 15.

Inggris, Prancis dan Jerman. Bahasa Eropa kuno pun demikian, yaitu Latin dan Yunani ia dalami sebagai pengetahuan yang *workable*.<sup>6</sup>

2. Pada tahun 1940, ia menyelesaikan pendidikan akademiknya dengan gelar *Bachelor of Art* (BA) dalam bidang Bahasa Arab di Punjab University Lahore. Tahun 1942, Gelar Master (MA) berhasil diperolehnya dari universitas yang sama.<sup>7</sup>
3. Tahun 1946 di usianya yang ke 27 Fazlur Rahman berangkat studi doktoral di Oxford Inggris. Disertasi yang ia angkat adalah tentang Ibnu Sina di bawah bimbingan Van Den Bergh dan H.A.R. Gibb. Gelar Ph.D (*Philosophy Doctor*) berhasil ia raih pada tahun 1949. Rahman melanjutkan ke barat karena dalam pandangannya mutu pendidikan tinggi Islam di India ketika itu sangat rendah.<sup>8</sup>

Setelah ia menerima gelar *Doctor of Philosophy* (Ph.D) dari Oxford University, Rahman tidak langsung pulang ke Pakistan yang baru saja merdeka beberapa tahun dan telah memisahkan diri dari India. Ia masih merasa cemas dengan keadaan negerinya yang masih terlalu sulit menerima kehadiran putra bangsa yang menjadi sarjana keislaman hasil didikan Barat. Maka, untuk beberapa tahun dia memilih mengabdikan dirinya dengan mengajar di Universitas Durham Inggris, dan kemudian pindah ke Universitas McGill, Montreal, Kanada. Dari lembaga ini kemudian didirikan *Institute of Islamic Studies* yang dirintis oleh Wilfred Cantwell Smith. Selanjutnya lembaga ini menjadi populer hingga sekarang sebagai sebuah institut pengkajian Islam di Barat.<sup>9</sup>

Namun sekitar tahun 1960-an Fazlur Rahman kembali ke Pakistan untuk menjadi staf senior sebuah lembaga penelitian di Karachi bernama *Institute of Islamic Research*.<sup>10</sup> Selain menjabat sebagai direktur *Institute of Islamic Research*, pada tahun 1964,

---

<sup>6</sup> Abd. Al-A'la, *dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 34.

<sup>7</sup> Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, hlm. 10.

<sup>8</sup> Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, hlm. 10.

<sup>9</sup> Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, hlm. 13.

<sup>10</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini*, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, cet.I, Taufik Adnan Amal (peny), (Bandung: Mizan, 1987), hal. 13.

Fazlur Rahman diangkat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* Pemerintah Pakistan. Kedua lembaga ini mempunyai hubungan kerja yang sangat erat karena data dan bahan yang digunakan sebagai rancangan undang-undang diminta Dewan Penasehat dari hasil penelitian lembaga riset.<sup>11</sup>

Pemikiran Fazlur Rahman yang dianggap menyimpang adalah seputar sunnah dan hadis, riba dan bunga bank, zakat dan fatwa kehalalan penyembelihan binatang secara mekanis. Pemikiran ini menjadi kontroversial berskala nasional Pakistan. Puncak kemarahan kepada Fazlur Rahman adalah ketidaksepatannya terhadap karya monumentalnya, *Islam*. Buku yang ditulis pada tahun 1966 berhasil diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dan diluncurkan pada September 1967 di jurnal lokal *Fikr-u Nazir*. Dalam buku itu Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad.<sup>12</sup>

Di tengah situasi yang tidak kondusif tersebut, Rahman mengundurkan diri dari jabatannya di Pakistan. Berikutnya, Rahman mendapatkan tawaran dari Universitas California, Los Angeles untuk mengajar. Pada tahun 1968, ia bersama keluarga memutuskan untuk hijrah ke sana kemudian pada tahun 1969, ia mengajar di Universitas Chicago dan diangkat menjadi Guru Besar pemikiran Islam di Universitas tersebut. Maka ia meneruskan karirnya dengan hijrah ke luar negeri. Ia memilih untuk hidup kembali di dunia barat, tepatnya di Chicago sejak tahun 1968 hingga akhir hayatnya.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman*, hlm. 14.

<sup>12</sup> Hal ini bisa dilihat langsung dalam karyanya, *Islam*. Dalam karya itu ia menyatakan: Bagi al-Qur'an sendiri, dan konsekuensinya juga bagi kaum Muslimin, al-Qur'an adalah firman Tuhan (kalam Allah). Nabi Muhammad juga betul-betul yakin bahwa beliau adalah penerima pesan dari Allah, Zat yang sama sekali lain (kita akan segera mencoba mengungkapkan dengan istilah tepat dari arti sifat yang sama sekali lain itu), sedemikian rupa hingga ia menolak, dengan kekuatan kesadaran ini, sebagian dari klaim-klaim historis yang paling fundamental dari tradisi Judea-Kristiani tentang Ibrahim dan nabi yang lain. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 32.

<sup>13</sup> Abd. Al-A'la, *dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal*, hlm. 20.

## C. Konsep Hermeneutika Hadis ala Fazlur Rahman

### 1. Konsep Sunnah dan Hadis

Berdasarkan beberapa literature leksikografi (kamus bahasa) seperti *lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr, *Jamharah (al-Lughah)* karya Ibn Duraid dan *Tāj al-'Arūs* karya al-Zabīdī, Rahman mendefinisikan sunnah sebagai sebuah bangunan konseptual. Pentingnya memahami sunnah sebagai sebuah konsep adalah terkait dengan pemahaman kita terhadap perkembangan hadis, atau setidaknya selama Islam zaman pertengahan di mana kata tersebut (selalu) diidentikkan dengan norma-norma praktis atau model tingkah laku yang terkandung dalam hadis.<sup>14</sup>

Menurut Rahman, secara etimologis kata sunnah berarti jalan yang telah ditempuh dan dipergunakan oleh orang-orang Arab sebelum Islam untuk tujuan model tingkah laku yang telah ditentukan oleh nenek moyang suatu suku. Konsep sunnah dalam konteks tersebut mempunyai dua bagian arti: (a) sebuah fakta historis mengenai tingkah laku, dan (b) Kenormatifannya bagi generasi sesudahnya. Dengan pengertian seperti inilah al-Qur'an menggunakan kata sunnah untuk menggambarkan para penentang Islam sebagai pendukung teladan perilaku nenek moyang mereka yang bertentangan dengan ajaran baru yang dibawa Islam [misalnya QS. 8: 38, 15:13 dan 36: 69]. Al-Qur'an juga berbicara tentang sunnah Allah, yaitu ketentuan Allah dengan pola nasib masyarakat-masyarakat manusia-suatu ketentuan yang tidak dapat diubah [QS. 33: 62, 35: 43, 42:23 dan 17: 77]. Di sini juga ditemukan dua bagian arti, yaitu ketentuan yang telah lampau (dalam hal ini ketentuan dari satu wujud saja) yang mesti di sini akan berlaku di masa yang akan datang.<sup>15</sup> Oleh karena itu, Rahman menyatakan bahwa sunnah adalah sebuah konsep perilaku, yakni sebuah hukum tingkah laku yang diterapkan untuk tindakan-tindakan fisik ataupun mental, baik yang terjadi sekali saja maupun yang berulang-ulang kali. Karena tingkah laku yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah tingkah laku dari perilaku yang sadar dari pelaku-pelaku yang sadar, maka sunnah tidak hanya merupakan hukum tingkah laku sebagaimana yang terjadi

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, hlm. 53.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, hlm. 53.

pada hukum-hukum benda alam, melainkan juga sebuah hukum moral yang bersifat normatif. Bahkan secara tegas Rahman menyatakan bahwa kata sunnah sebenarnya tingkah laku yang merupakan teladan. Oleh karena itu, pendapat sarjana Barat yang menyatakan bahwa sunnah adalah praktik aktual yang karena telah lama ditegakkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya sehingga memperoleh status menjadi sunnah, jelas tidak bisa diterima. Sebab praktik aktual ini tidak bisa ditegakkan melainkan apabila secara *ab intio* dianggap normatif.<sup>16</sup> Sehingga kenormatifan sebuah sunnah, menurut Rahman, harus mendahului praktik aktualnya.

Dari sini Rahman tampaknya lebih menitikberatkan makna sunnah sebagai sebuah konsep pengayoman daripada mempunyai kandungan khusus yang bersifat mutlak. Menurutnya sunnah Nabi lebih tepat dipahami sebagai sebuah petunjuk arah daripada peraturan-peraturan yang telah ditetapkan. Inilah pengertian sunnah yang harus dijadikan landasan bagi kaum muslimin. Lebih jelas dia mengatakan:

*That the prophetic sunnah was a general umbrella-concept rather than filled with an absolutely specific content flows directly, at theoretical level, from the fact that the sunnah is a behavioral term: since not two cases, in practice, are very exactly identical in their situational setting-moral, psychological and material-sunnah must, of necessity, allow of interpretation and adaption.*<sup>17</sup>

Sunnah Nabi lebih tepat menjadi sebuah konsep pengayoman umum daripada sekedar berisikan sebuah kandungan khusus yang bersifat mutlak, pada level teoritis, yang secara langsung berasal dari fakta bahwa sunnah adalah istilah perilaku: karena tidak ada dua kasus, dalam kenyataannya, menjadi benar-benar sama dalam latar belakang situasional, moral, psikologis, dan material, maka sunnah harus menerima interpretasi dan adaptasi.

Kandungan aktual sunnah dari generasi-generasi muslim di masa lampau secara garis besar adalah produk ijtihad, apabila

---

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad, Islamic Research Institute's, 1965), hlm. 1-2.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 12.



ijtihad ini melalui interaksi pendapat secara terus menerus, akhirnya dapat diterima semua umat secara konsensus (*ijmā'*).<sup>18</sup> Kandungan sunnah atau sunnah dengan pengertian sebagai praktik yang telah disepakati secara bersama identik dengan *ijmā'*. Hal ini membuktikan bahwa keseluruhan masyarakat muslim merasa perlu untuk menciptakan dan menciptakan kembali sunnah nabi, dan *ijmā'* adalah jaminan untuk mencapai kebenaran, untuk mencapai kesempurnaan yang bermanfaat dalam kandungannya yang baru.<sup>19</sup>

Sunnah Nabi ialah sebuah ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi muslim pada masa lampau, dengan menafsirkan teladan-teladan nabi berdasarkan kebutuhan-kebutuhan baru dan materi-materi baru yang mereka peroleh, dan bahwa penafsiran yang kontinu dan progresif ini walaupun berbeda bagi daerah-daerah yang berbeda, disebut pula sebagai sunnah.

*Ijmā'* bukanlah sebuah fakta statis yang diterapkan atau diciptakan, tetapi sebuah proses demokratis yang terus menerus. *Ijmā'* bukan bersifat formal tetapi informal, ia tumbuh secara wajar dan dalam setiap tahap pertumbuhannya ia mentolerir, bahkan menghendaki adanya pemikiran yang segar dan baru sehingga ia tidak hanya harus hidup bersama-sama tetapi juga di atas perbedaan-perbedaan pendapat, maka dapat digambarkan: sunnah-ijtihad-*ijmā'*.

Namun hal ini dirusak oleh Imam Al-Syāfi'ī dengan membalikkan fakta menjadi sunnah-*ijmā'*-*ijtihad*, dengan tujuan penyeragaman. *Ijmā'* bagi Al-Syāfi'ī adalah kesepakatan yang bersifat formal dan total. Dia menginginkan adalah kesepakatan yang sedemikian rupa sehingga tidak terjadi pertentangan. Sehingga menjadi sangat kaku, tidak seperti pada masa generasi awal di mana adanya keterbukaan ijtihad sehingga bidang yang disepakati semakin luas, sedangkan hal-hal yang masih diperselisihkan harus dihadapai dengan ijtihad atau qiyas yang baru sehingga tercapailah *ijmā'* yang baru pula. Dari usaha Al-Syāfi'ī ini lah pada akhirnya menghentikan proses kreatif

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, hlm. 18.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 19.

pemahaman dari sunnah, lalu hadis-hadis mulai diciptakan, dari hadis tersebut disebarluaskan dan dipahami secara literer (tekstualis).<sup>20</sup>

Sementara hadis (secara harfiah/leksikal berarti cerita, peraturan, atau laporan) adalah sebuah narasi, biasanya sangat singkat dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan nabi, dilakukan, dan disetujui atau tidak disetujui beliau, juga informasi yang sama mengenai para sahabat, terutama para sahabat senior, lebih khusus lagi keempat khalifah yang pertama. Setiap hadis mengandung dua bagian, teks (*matn*) hadis itu sendiri dan mata rantai transmisi atau *isnād*nya yang menyebutkan nama-nama penuturnya (*rāwī*) sebagai penopang bagi teks tersebut.<sup>21</sup> Oleh karena itu, hadis juga disebut Rahman sebagai dengan istilah tradisi verbal, sebuah tradisi yang ditransmisikan. Tradisi verbal ini merupakan lawan dari tradisi non-verbal atau praktis yang disebut dengan istilah sunnah, sebuah tradisi yang diam atau hidup.<sup>22</sup>

Pada dasarnya, Rahman mengakui bahwa hadis mula-mula muncul tanpa dukungan *isnād* pada sekitar perputaran abad ke 1 H / 7 M. Suatu sistem dengan perkembangan tinggi yang memiliki dua komponen: teks dan *isnād*, tidak mungkin mendadak muncul begitu saja di tengah-tengah arena tanpa masa perkembangan sebelumnya, di mana ia tidak hanya mengalami perkembangan teknis, melainkan juga perluasan materi. Sungguh suatu hadis yang tidak resmi (disebarkan secara formal) dapat diduga telah ada pada masa hidup Nabi sendiri, di mana nabi merupakan sumber pedoman masyarakat muslim saat itu. Adalah sesuatu yang wajar bahwa pada masa hidup nabi orang-orang membicarakan tentang apa yang dikatakan atau dilakukan beliau sebagaimana mereka berbicara tentang hal-hal keseharian mereka.<sup>23</sup>

Orang-orang Arab tidak mungkin lengah untuk menyampaikan kembali perbuatan-perbuatan atau ucapan dari

---

<sup>20</sup> Lihat penjelasan Fazlur Rahman, dalam *Islamic Methodology in History*, hlm. 22-24.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 68.

<sup>22</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 69.

<sup>23</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 68-69.

seseorang yang mereka akui sebagai Rasul Allah, mengingat mereka memiliki karakter suka menghafal dan menyampaikan syair-syair dari para penyair mereka, ramalan-ramalan dari para peramal mereka, pernyataan-pernyataan dari para hakim dan pemimpin mereka. Menolak fenomena yang wajar ini adalah sebuah sikap yang sangat tidak masuk akal dan mengingkari sejarah. Sunnah baru (sunnah Nabi) ini bagi mereka terlampaui penting.<sup>24</sup> Mengingat juga posisi Nabi sebagai teladan bagi mereka, hanya saja penyebaran pada masa ini masih bersifat informal.

Setelah Nabi wafat, penyebaran hadis Nabi berubah dari kondisi informal menuju penyebaran yang bersifat semi-formal. Pada saat ini, fenomena hadis berubah menjadi suatu kesengajaan karena tuntutan dari generasi yang bangkit menanyakan perihal perilaku Nabi. Hadis adalah sarana penyebaran sunnah Nabi yang mempunyai tujuan praktis, yakni suatu yang dapat menciptakan dan dapat dikembangkan menjadi suatu praktik aktual di masyarakat muslim. Oleh karena itu, hadis secara bebas ditafsirkan oleh penguasa dan hakim sesuai dengan situasi yang mereka hadapi, dan terciptalah apa yang disebut sebagai sunnah yang hidup.<sup>25</sup>

Gerakan yang mengatasnamakan keseragaman ini tidak sabar terhadap proses *ijmā'* yang lamban. Mereka menawarkan hadis sebagai substitusinya. Para ahli hadis, sebagai pelaku utama, melancarkan kampanye besar-besaran dan masal untuk menstandarisasikan sunnah yang hidup dan mencoba melakukan kodifikasi praktik-praktik yang sesuai dengan model Nabi, serta menolak penafsiran-penafsiran yang ekstrem terhadap dogma-dogma hukum tertentu. Pada pertengahan abad kedua, gerakan hadis sudah cukup banyak memperoleh kemajuan. Meskipun hampir semua hadis yang ada masih dinyatakan tidak bersumber dari Nabi, yakni bersumber dari para sahabat dan tabi'in, sebagian dari pendapat-pendapat di bidang hukum dan pandangan dogmatis kaum muslim pada masa lampau mulai diproyeksikan kepada Nabi Muhammad.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 31-32.

<sup>25</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 32.

<sup>26</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 34.

## 2. Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman

Kaum modernis harus sadar bahwa walaupun sebagian hadis tidak mewakili ajaran Nabi yang verbal dan murni, namun ia tetap masih memiliki hubungan dengan nabi dan terutama sekali mencerminkan perkembangan yang paling awal dari pemahaman masyarakat muslim akan ajaran tersebut.<sup>27</sup> Menurut Rahman, pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an diajarkan tanpa menyinggung aktivitas-aktivitas Nabi Muhammad adalah pendapat yang irasional. Aktivitas-aktivitas ini merupakan latar belakang yang sangat penting, baik dalam bidang politik, kepemimpinan, pengambilan keputusan dan lain-lain. tidak ada yang dapat memberikan pertalian logis mengenai pengajaran al-Qur'an, melainkan pengetahuan mengenai kehidupan aktual Nabi pada zamannya (?).<sup>28</sup>

Bersamaandengankebutuhanyangnyataakanvitalitasbaru dan interpretasi yang segar terhadap hadis, para pengawal tradisi ortodoks selama ini masih menunjukkan sikap konservatifnya yang tak kenal kompromi dan tidak ada usaha untuk menilai situasi yang baru sekarang ini ataupun perkembangan hadis yang aktual pada masa lalu. Karena itu saat ini yang diperlukan adalah sebuah penafsiran historis terhadap hadis dalam rangka mengembalikan hadis ke dalam konteks sunnah yang hidup. Rahman mengatakan:

*What we want now to do is recast hadith in to living sunnah term by historical interpretation so that we may be able to derive norms from it for ourselves through an adequate ethical theory and its legal reembodient.*<sup>29</sup>

Apa yang sekarang ini kita lakukan adalah menuangkan kembali hadis ke dalam istilah-istilah sunnah yang hidup melalui penafsiran historis sehingga kita dapat mengambil norma-norma darinya untukdiri kita sendiri memalalui teori etika yang memadai dan mewujudkan kembali nilai hukumnya.

Atas dasar fakta historis tentang adanya evolusi sunnah,

---

<sup>27</sup> Fazlur rahman, *Islam*, hlm. 87-88.

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 9.

<sup>29</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 80.

evolusi hadis dan evolusi sunnah dalam bentuk hadis tersebut, Rahman menghendaki adanya upaya penuangan kembali hadis-hadis Nabi dalam bentuk *living sunnah* yang bersifat dinamis dan mampu mengadaptasi hal-hal baru dan segar yang terjadi dalam masyarakat muslim kontemporer. Upaya ini dalam istilah teknisnya disebut Rahman sebagai reevaluasi dan reinterpretasi terhadap unsur-unsur yang berbeda dalam hadis Nabi. Reevaluasi dilakukan dengan cara mengembalikan hadis menjadi sunnah yang sejak semula memang menjadi sumber hadis dan melakukan penafsiran situasional. Penafsiran situasional ini dilakukan dengan menghidupkan kembali norma-norma yang dapat kita terapkan untuk saat ini,<sup>30</sup> yaitu dengan membangkitkan kembali nilai moral dan riil dari latar belakang situasional hadis bersangkutan menurut perspektif historisnya yang tepat dan menurut fungsinya yang benar dalam konteks historisnya. Bahkan lebih jauh lagi Rahman menyatakan bahwa fenomena kontemporer (jika perlu) diproyeksikan kembali ke dalam bentuk hadis agar kaum muslimin dapat ditempa menurut pola spiritual, politik dan sosial tertentu.<sup>31</sup> Hal ini dimaksudkan untuk mengendorok sifat formalisme hadis dan melanjutkan perjuangan dari titik di mana sunnah secara sukarela melebur diri ke dalam hadis.<sup>32</sup> Dalam hal ini, Rahman membagi hadis menjadi dua:

- a. Hadis-hadis yang bersifat historis dan biografis, yaitu hadis yang mencerminkan kandungan historis sunnah Nabi. Hadis-hadis mengenai shalat, zakat, dan haji termasuk tata cara pelaksanaannya secara detail adalah jelas-jelas terkait dengan Nabi sehingga orang-orang yang tidak jujur dan tidak waras sajalah yang menyangkalnya.<sup>33</sup>
- b. Hadis-hadis yang sebagian besar tidak bersifat historis, yaitu hadis yang tidak bersumber dari Nabi tetapi tetap dipandang memiliki nilai normatif dalam pengertian dasar:
  - 1) Hadis-hadis teknis secara garis besarnya tidak bersifat historis dalam formulasi-formulasinya yang aktual,

---

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 80.

<sup>31</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 47.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 75.

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 81.

sebagaimana terlihat dalam hadis-hadis prediktif dan hadis-hadis fundamental (hadis-hadis yang berkepentingan dalam metodologi Islam, yakni hadis-hadis yang menjelaskan perkembangan fundamental selama periode klasik-formatif dan menjelaskan terbentuknya ortodoksi/sunisme), khususnya hadis-hadis tentang *ijmā'*. Bukti-bukti validitas hadis darinya harus diteliti secara mandiri berdasarkan fakta-fakta sejarah.

- 2) Hal di atas (tesis mengenai ketidakhistorisan hadis-hadis teknis) mengantarkan bahwa hadis-hadis adalah bentuk persekongkolan besar-besaran yang dilakukan oleh ahli hadis. namun harus ditegaskan bahwa hadis-hadis tersebut adalah representasi dari spirit ajaran nabi yang ditafsirkan, karena hadis adalah representasi dari sunnah yang hidup (*living sunnah*).
- 3) Walaupun tidak sesungguhnya bersifat historis, hadis tidak terpisah dari sunnah Nabi, karena hadis adalah refleksi verbal dari sunnah yang hidup. Sunnah yang hidup ini bersumber dari generasi Muslim pada awal sejarah Islam (yaitu para hakim, ahli hukum, teoritis dan politisi) yang menjelaskan dan menafsirkan teladan (sunnah) Nabi demi kepentingan kaum Muslim sebagai sebuah praktik yang disepakati bersama. Oleh karena itu, melalui aktivitas *ijtihad* dan *ijmā'* yang kontinyu, dalam sunnah yang hidup selain berisi teladan Nabi yang bersifat umum, juga terdapat penafsiran-penafsiran regional terhadap teladan Nabi tersebut. Itulah sebabnya dalam sunnah yang hidup terdapat perbedaan. Hal yang sama juga dapat ditemukan dalam hadis, karena hadis adalah cermin sunnah yang hidup, di mana keanekaragaman pandangan-pandangan yang berbeda di dalam hadis ditemukan hampir di setiap masalah. Perbedaan mendasar antara sunnah yang hidup dan hadis adalah jika sunnah yang hidup merupakan proses yang hidup dan berkelanjutan, maka hadis bersifat formal dan berusaha memberikan kepermanenan mutlak terhadap sintesa sunnah yang hidup pada abad pertama, kedua dan ketiga Hijriyyah sebagai sebuah tuntutan zaman saat itu.

Oleh karena itu, mengendorkan kemutlakan dan formalisme hadis sangat diperlukan untuk menghadapi problematika sekarang.

- 4) Walaupun landasan utama hadis adalah *uswah nabi*, hadis tetap mewakili karya-karya generasi awal mengenai *uswah* tersebut. Faktanya, hadis memang merupakan keseluruhan ungkapan nyata (*aphorism*) yang diformulasikan dan dihasilkan oleh kaum muslim yang seolah-olah berkaitan dengan Nabi. Sikap yang sangat *aphoristic* ini menunjukkan bahwa hadis tidaklah bersifat historis. Oleh karena itu, hadis lebih tepat dikatakan sebagai suatu komentar monumental dan besar-besaran mengenai Nabi oleh umat. Dengan demikian, meskipun disandarkan atas nabi, hadis juga sebagai sebuah simbol kebijaksanaan umat muslim klasik.<sup>34</sup>

Kemudian Rahman menyatakan:

*But our argument does involve a reversal of the traditional picture on one salient point in that we are putting more reliance on pure history than hadith and are seeking to judge the latter partly in the light of the former (partly because there is also al-Qur'an) whereas the traditional picture us the other way around.*<sup>35</sup>

Akan tetapi argumen kami benar-benar melibatkan suatu gambaran yang kontradiktif dari gambaran tradisional pada satu titik penting bahwa kami lebih mempercayai sejarah murni daripada hadis dan berusaha memberikan penilaian terhadap hadis sebagian berdasarkan sejarah murni (sebagian juga karena adanya al-Qur'an) mengingat gambaran tradisional adalah rentetan jalan yang berbeda.

Meskipun Rahman hanya menggunakan sejarah murni dan al-Qur'an sebagai acuan utamanya dalam melakukan reevaluasi dan reinterpretasi terhadap hadis-hadis teknis, ia tetap tidak mengingkari bahwa sesungguhnya hadis-hadis historis atau biografis dalam segi-segi utamanya sangat jelas dan dapat dipergunakan sebagai landasan untuk menafsirkan hadis hadis

---

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 71-76.

<sup>35</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 81.

teknis yang sebagian besar tidak bersumber dari Nabi.<sup>36</sup> Begitu juga yang menyangkut masalah *isnād* sebagai tolok ukur validitas suatu hadis oleh mayoritas umat Islam yang tidak digunakan Rahman sebagai bukti-bukti bagi validitas hadis. bagi Rahman, *isna>d* tetap dipandang penting, karena faktanya *isnād* telah melahirkan literatur-literatur yang mengandung informasi biografis yang benar dan merupakan sebuah prestasi Islam yang unik. Di samping itu juga telah meminimalkan pemalsuan-pemalsuan terhadap hadis. namun demikian, *isnād* tidak dapat dijadikan argumentasi yang bersifat positif dan final. Betapa pun pembawa berita "A" dipercayai terbukti benar-benar telah bertemu "B" yang umumnya juga dianggap dapat dipercaya (walaupun sulit dibuktikan), hal ini bukanlah merupakan bukti bahwa hadis bersangkutan telah disampaikan oleh "B" kepada "A", terlebih lagi *isnād* muncul dan berkembang di belakang hari, yaitu menjelang akhir abad pertama Hijriyah.<sup>37</sup>

Rahman menegaskan akan perlunya melakukan revaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis dan reinterpretasi yang sempurna terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada saat sekarang. Hal ini hanya dapat kita lakukan melalui studi historis terhadap hadis dengan mengubahnya menjadi sunnah yang hidup (*living sunnah*) dan secara tegas membedakan nilai ril (*real values*) yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.<sup>38</sup> Berdasarkan prinsip penafsiran situasional yang sama, yaitu dengan membangkitkan kembali nilai moral yang riil dan latar belakang situasional yang bersangkutan, hadis hukum harus ditangani. Hadis-hadis hukum ini harus dipandang sebagai sebuah problem yang harus ditinjau kembali, jadi bukan sebuah hukum yang sudah jadi untuk kita pergunakan langsung. Masalah ini benar-benar sulit dan harus dihadapi dengan bijaksana dan berhati-hati namun tidak dapat dielakkan.

Misalnya masalah riba. Al-Qur'an menjelaskan alasan yang sesungguhnya mengapa riba dilarang dengan mengatakan bahwa

---

<sup>36</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 81.

<sup>37</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 72.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 77-78.



riba tidak dapat didefinisikan sebagai suatu transaksi dagang saja karena melalui riba modal dengan cara yang tidak wajar menjadi berlipat ganda. Hadis-hadis historis banyak mendukung keterangan ini dengan mengatakan bahwa sesungguhnya riba adalah praktik orang-orang Arab dari masa pra-Islam. Tetapi kita telah menyaksikan ketegasan moral yang menyebabkan pendapat-pendapat di bidang hukum memasukkan berbagai aktivitas ke dalam definisi riba dengan merumuskan suatu prinsip umum bahwa setiap pinjaman yang menguntungkan pihak yang berpiutang adalah riba. Dalam waktu yang bersamaan dikatakan bahwa secara eksklusif riba terhadap bahan-bahan pangan, emas dan perak, sedang terhadap yang lain-lainnya tidak. Jadi jelas sekali misalnya, sejumlah kapas boleh dipinjamkan dengan perjanjian bahwa enam bulan harus dikembalikan dengan jumlah yang lebih banyak sesuai dengan persyaratan dari pihak yang berpiutang.

Sudah tentu, praktik yang semacam ini kontradiktif dengan prinsip umum yang disebutkan di atas. Keseluruhan perkembangan ini menunjukkan bahwa yang hendak diformulasikan secara kaku adalah penafsiran moral yang progresif terhadap larangan dalam al-Qur'an tersebut. Sudah tentu kita tidak dapat menerima penafsiran moral-legal yang khusus ini dalam setiap situasi dan kondisi. Selanjutnya, bunga uang yang ditetapkan oleh bank pada masa kini secara sah tercakup ke dalam definisi sulit untuk kita sangkal. Para konom dan ahli moneter sajalah yang dapat mengatakan bahwa apakah pada masa sekarang ini perbankan tanpa bunga uang dapat berfungsi atau tidak. Jika dapat, bersyukurlah, jika tidak dapat, maka sikap bahwa perbankan komersial pada masa sekarang ini – dengan perekonomian yang terkontrol sama sekali – dilarang oleh al-Qur'an dan sunnah Nabi tidak menunjukkan kejujuran terhadap sejarah atau agama, tetapi menunjukkan krisis parah terhadap kepercayaan manusia dan sinisme yang tak mengenal kompromi saja.<sup>39</sup> Selanjutnya Rahman menegaskan:

*The Qur'an and the Sunna were given for intelligent moral understanding and implementation, not for rigid formalism.*<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 78-80.

<sup>40</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 80.

*On some such line of re-treatment, we can reduce the hadith to sunna – what it was in the beginning – and by situational interpretation can resurrect the norms which we can then apply to our condition today.*<sup>41</sup>

Al-Qur'an dan sunnah diberikan untuk pemahaman moral secara bijaksana dan untuk dilaksanakan, bukan untuk dijadikan formalisme yang kaku.

Berdasarkan peninjauan kembali seperti ini kita dapat mengembalikan hadis menjadi sunnah yaitu sumbernya yang semula dan dengan penafsiran situasioanal kita dapat menghidupkan kembali norma-norma yang dapat kita tetapkan untuk situasi masa sekarang ini.

Dalam karyanya yang lain Rahman menulis:

*Our argument does involve a reversal of the traditional picture on one salient point in that we are putting more reliance on pure history than hadith and are seeking to judge the letter partly in the light of the former (partly because also the Qur'an).*<sup>42</sup>

Dalam argumentasi ini kami memberikan gambaran yang berlawanan dari gambaran tradisional mengenai suatu masalah penting: Kami lebih banyak bersandar kepada sejarah yang murni daripada kepada hadis dan berusaha untuk memberikan sebagian penilaian yaitu yang berdasarkan sejarah, kepada hadis tersebut (kami katakan sebagian karena selain kepada sejarah, kami juga bersandar kepada al-Qur'an).

Mengapa hadis berguna bagi kita sekarang ini? Hadis tersebut berguna sebagai petunjuk bagi perkembangan kita di masa yang akan datang. Tetapi sangat penting untuk kita sadari bahwa karena sifatnya sebagai petunjuk, umumnya lebih bersifat indikatif daripada legislatif secara spesifik. Oleh karena itu sunnah yang hidup (*living sunnah*) dari generasi-generasi muslim di zaman dulu, walaupun memberikan pelajaran mengenai penafsiran yang tepat dan berhasil terhadap al-Qur'an dan perbuatan-perbuatan nabi oleh umat Muslim di masa itu, hal itu tidak dapat terulang kembali secara persis, karena betatapun sejarah kemudian masyarakat dan struktur masyarakat yang pernah

---

<sup>41</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 80.

<sup>42</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 81.

ada di dalamnya, tak akan pernah bisa memutar ulang rodanya. Hanya dalam satu hal sajalah masa lampau itu dapat terulang dan sesungguhnya di dalam hal inilah sejarah itu harus dan bisa diulangi jika ingin hidup sebagai muslim-muslim yang progresif. Jika generasi-generasi Muslim lampau dapat menghadapi situasi dan kondisi mereka sendiri dengan menafsirkan al-Qur'an dan sunnah Nabi secara bebas – dengan mementingkan ideal dan prinsip-prinsip tersebut sesuai dengan sejarah kontemporer mereka sendiri, maka kita pun harus melakukan prestasi yang sama dengan perjuangan sendiri untuk sejarah kontemporer sendiri.<sup>43</sup>

Menurut penulis, sebenarnya Rahman dalam melakukan kritik terhadap *matn* itu dengan menggunakan metode analisis hermeneutika. Pilihan Rahman terhadap hermeneutika merupakan metode pemahaman atas pemahaman (*understanding of understanding*) terutama dalam studi tentang teks. Hermeneutika selalu berhubungan dengan masalah pemahaman terhadap teks yang luas, termasuk peristiwa sejarah (al-Qur'an dan hadis), simbol-simbol maupun mitos. Rahman kemudian menjadikan hermeneutik sebagai alat dalam melaksanakan pemikiran untuk memahami pesan yang terkandung dalam al-Qur'an maupun hadis yang telah ada sejak empat belas abad yang lalu, di mana secara konteks sudah sangat berbeda dengan masa kini. Selain itu, *Historico Critical Method* (metode kritik sejarah) juga dipegang oleh Fazlur Rahman, yang merupakan sebuah pendekatan yang pada prinsipnya menemukan fakta-fakta obyektif secara holistik dan pencarian nilai yang terkandung di dalam teks.

#### **D. Genealogi Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman**

Menurut Rahman, telaah historis dalam pemahaman hadis adalah jalan yang amat penting untuk membaca hadis. Lalu bagaimana persoalan mengenai objektivitas sejarah? Sekiranya segala penafsiran terhadap objek sejarah itu tidak terlepas dari subjektivitas seorang pembaca, untuk selanjutnya, mampukah seseorang mempertahankan kaidah sosio-historis yang dikatakan dapat menangkap makna sebenarnya yang ingin disampaikan

---

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 178.

oleh teks?

Dalam menjawab pertanyaan ini, Rahman tampaknya tidak menjelaskan secara *clear* dan detail, melainkan hanya merujuk pada perdebatan antara dua mazhab hermeneutika, yaitu antara Emillio Betti (sebagai pendukung teori objektivitas sejarah) dan Hans George Gadamer (pendukung teori subjektivitas sejarah).

Rahman terlihat berpihak pada teori usulan Betti karena model tafsir yang diajukannya berpegang pada asumsi adanya objektivitas dalam kajian sesuatu objek yang wujud dalam sejarah (atau mungkin bisa disebut sebagai studi terhadap tradisi). Keberpihakannya pada teori Betti sekaligus meletakkannya dalam posisi bertentangan dengan Hans George Gadamer. Gadamer berpendapat bahwa "*The recognition that all understandings inevitability involves some prejudice gives the hermeneutical problem, its real trust.*"<sup>44</sup>

Sementara itu, Fazlur Rahman, sebagaimana Emilio Betti, mengkritik pendapat Gadamer yang jelas memposisikan setiap pemahaman sebagai subjektif. Rahman menulis:

Every critique or modification of a tradition involves a consciousness of what is being criticized or rejected and hence, to that extent, self-awareness, in view of the revolutionary changes wrought by some men in their tradition, it is therefore not proper to say that their responses were predetermined, and primarily by their effective histories. What seems reasonable to hold is that all conscious responses to the past involve two moments that must be distinguished. One is the objective ascertaining of the past (-which Gadamer does not allow), which is possible in principle provide requisite evidence is available; the other of the response itself, which necessarily involves values and which is determined (not predetermined) by my present situation, which effective history is a part but of which my conscious effort and self-aware activity also constitute an important part. For Gadamer these two moments are utterly insparable and indistinguishable.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Hans George Gadamer, *Truth and Method* (London and Newyork: Continuum, 2004), hlm. 272.

<sup>45</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 10.

Setiap kritik atau modifikasi tradisi melibatkan kesadaran tentang apa yang dikritik atau ditolak dan karenanya, sejauh itu, self-awareness (kesadaran diri), mengingat perubahan revolusioner yang ditimbulkan oleh beberapa orang dalam tradisi mereka, karena itu tidak tepat untuk mengatakan bahwa tanggapan mereka yang telah ditentukan, dan terutama oleh sejarah mereka efektif. Apa yang tampaknya masuk akal untuk dipegang adalah bahwa semua kesadaran masa lalu melibatkan dua momen yang harus dibedakan. Salah satunya adalah : memastikan tujuan masa lalu (yang oleh Gadamer ditolak), yang mungkin pada prinsipnya memberikan bukti yang jika diperlukan itu tersedia; yang lain dari respons itu sendiri, yang tentu melibatkan nilai-nilai dan yang ditentukan (bukan tidak ditentukan) oleh situasi yang saya hadirkan sekarang. Sejarah yang efektif merupakan bagian tapi yang usaha sadar dan aktivitas sadar diri juga merupakan bagian penting . Untuk Gadamer dua momen ini benar-benar tidak dapat ditolak dan dibedakan.

Dengan pemahaman hermeneutika seperti ini, proses mempersoalkan tradisi dan merubah tradisi demi menjaga dan melestarikan pesan-pesan normatif dapat belangsung terus menerus di dalam bingkai historis.<sup>46</sup> Oleh karena itu, Rahman tidak terpaku pada pemahaman literal teks karena teks itu terbatas pada ruang dan waktu tertentu, yang tidak terbatas adalah pesan-pesan normatifnya. Inilah yang membuat Rahman berani merekonstruksi sebagian besar pemikiran tradisi di masyarakat yang telah mapan ditancapkan oleh kaum ortodoks.

## E. Simpulan

Bangunan konsep atau teori hermeneutika hadis Rahman adalah perlunya reevaluasi terhadap aneka ragam unsur di dalam hadis dan reinterpretasi yang komprehensif dan holistik terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi moral-sosial yang telah berubah pada masa kini. Hal ini dapat dilakukan dengan suatu studi historis terhadap hadis, yakni dengan mengubahnya menjadi sunnah yang hidup dan secara tegas membedakan nilai

---

<sup>46</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 11.

yang riil yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya. Oleh Karena itu harus dibedakan antara hadis-hadis yang bersifat historis dan biografis, yakni hadis-hadis yang didukung oleh fakta sejarah, dari hadis-hadis teknis yang sebagian besar tidak bersifat historis, hadis-hadis yang tidak didukung oleh validitas fakta sejarahnya, serta menggunakan acuan al-Qur'an.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Al-A'la, Abd, *dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Amal, Taufik Adnan, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini*", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, cet.I, Taufik Adnan Amal (peny), Bandung: Mizan, 1987.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1994.
- Aminuddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Esposito, John El, (ed), "Fazlur Rahman" dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3, New York: Oxford University Press, 1995.
- Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, London and Newyork: Continuum, 2004.
- Hidayatullah, Syarif, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* , Islamabad, Islamic Research Institute's, 1965.
- , *Islam and Modernity*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.
- , *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2000.
- , *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2001.